
ALVARO · D'ORS
FORMA · DE · GOBIERNO
Y · LEGITIMIDAD
FAMILIAR
O · CRECE · O · MVERE

ALVARO D'ORS

CATEDRÁTICO DE DERECHO ROMANO DE LA UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE COMPOSTELA Y PREMIO NACIONAL DE LITERATURA. HA PUBLICADO VARIAS OBRAS, ENTRE LAS QUE DESTACAMOS «DE LA GUERRA Y DE LA PAZ» Y «PRESUPUESTOS CRÍTICOS PARA EL ESTUDIO DEL DERECHO NACIONAL»




DIRECTOR: FLORENTINO PEREZ EMBID

ALVARO D'ORS

# FORMA DE GOBIERNO
# Y
# LEGITIMIDAD FAMILIAR



ATENEO
MADRID
1960

*Este trabajo fue dado a conocer por su autor en la conferencia pronunciada en el Colegio Mayor «Padre Poveda», de Madrid, el día 29 de enero de 1959.*

ESTA COLECCION LA PUBLICA
EDITORA NACIONAL

Depósito legal: M. 12.827. - 1960.—N.º Rgtro. 3.870 - 60

Bolaños y Aguilar, S. L.—General Sanjurjo, 20.—Madrid, 1960.

# SUMARIO

# I

## DESINTERES ACTUAL POR EL PROBLEMA DE LAS FORMAS DE GOBIERNO

Parece un rasgo característico de la mentalidad política del hombre de nuestro tiempo el de un casi absoluto desinterés por el problema de las formas de gobierno. Nos preocupamos por la perfección de los servicios públicos, la seguridad de un alto nivel de vida, la tranquilidad y la diversión públicas, el fomento económico y cultural, pero lo que es propiamente la *forma de gobierno* por sí misma, eso parece que nos tiene sin cuidado, y, si en algún momento este problema nos interesa, es tan sólo por sus implicaciones sociales y económicas, o incluso religiosas, pero no como puro problema de forma. En el fondo, esto es un síntoma de republicanismo, pues, en realidad, la forma republicana se presenta como la más

neutral, hasta el punto de no excluir necesariamente la posibilidad de ser substituida por otra forma distinta.

Esta indiferencia actual por el problema de la forma de gobierno tiene reflejos muy significativos en la misma práctica política: en el sentido de que los tránsitos de una forma a otra son cada día más insensibles. El tránsito, por ejemplo, de la monarquía llamada constitucional a la república, independientemente de la ganga revolucionaria que pueda acompañar al cambio, resulta casi imperceptible. El antiguo hombre monárquico no siente violencia ante un nuevo régimen republicano que no le exige una especial abjuración de sus principios, ni una lealtad específica a la nueva forma constitucional; incluso puede ver en esa nueva forma un instrumento para la eventual restauración de la monarquía; sería para él mucho más violento el cambio de una monarquía por otra monarquía distinta, por ejemplo, una usurpación dinástica, ya que entre aquellos reyes habría una total incompatibilidad, en tanto no la hay entre un rey destronado y una república, la cual no excluye por sí misma la restauración. Viceversa, en algunas coyunturas histórico-políticas, la restauración monárquica puede presentarse como una posible vía para la instauración de una república: se habla entonces de «monarquía instrumental». Se trata en esos casos de una preferencia por un camino ya conocido y probado con éxito, que

se desea volver a recorrer para superar una situación actual que parece más adversa para la consecución de los propios fines políticos, entre ellos la misma instauración de una república. Por otro lado, el mundo moderno tropieza con ciertas dificultades para la clasificación de algunos gobiernos que vienen a realizar una política aparentemente contraria al de su forma; tenemos así repúblicas presidencialistas, que tienden a un poder casi monocrático, aunque sea temporal, y democracias capitalistas netamente oligárquicas; en fin, toda clase de combinaciones, sin que se pueda hablar propiamente de constituciones mixtas, sino más bien contradictorias. Es más, parece que una oligocracia, en mayor o menor grado, existe en todos los gobiernos existentes, ya que ni puede gobernar el pueblo todo, ni el rey solo.

Esta innegable realidad de nuestros días hace que la teoría tradicional sobre las formas de gobierno parezca haber perdido total, o casi totalmente, su valor científico. Sería como una manera más bien estética de clasificar los posibles regímenes, pero que no calaría la entraña misma del problema político. Habría que acudir a otros puntos de vista para la clasificación de los mismos. En este sentido, tiene especial importancia el punto de vista del que se ha llamado el último jurista del *ius publicum Europaeum*, el profesor Carl Schmitt. Dice éste en su importante estudio sobre *Legalidad y le-*

gitimidad: «La distinción del Estado legislativo, con su sistema de legalidad cerrado, frente a las modalidades de legitimación (distintas, a su vez, entre sí) de Estado jurisdiccional y Estado gubernamental y administrativo, me parece más fecunda para el conocimiento de la realidad estatal de hoy que otras surgidas en situaciones ya pasadas, por ejemplo, las antítesis de Dominio y Comunidad, Autoridad y Libertad, Estado de derecho y Dictadura, etcétera. Incluso la tradicional tripartición de Monarquía, Aristocracia y Democracia, con sus alteraciones, no es de utilidad para este propósito. No porque la teoría aristotélica sea inactual y superada; pero hoy la ficción normativística de un sistema de legalidad cerrado se contrapone de una manera evidente e insoslayable a la legitimidad de una voluntad justa realmente existente; ésta es hoy la antítesis decisiva, y no la de Monarquía, Aristocracia, Oligarquía o Democracia, que, las más de las veces, no hace más que oscurecer o confundir. Por añadidura, nuestra política se halla en un momento de cambio, y la tendencia al Estado total característica de la presente coyuntura, con su inevitable inclinación a la Planificación (en lugar de, como hace un siglo, a la Libertad), parece como un giro típico hacia el Estado administrativo». Es verdad que estas líneas fueron escritas en Alemania en las vísperas del nacionalsocialismo, pero su vigencia queda

hoy inconmovible, ya que el giro hacia el Estado administrativo, independientemente del episodio nazi, sigue patente, siendo como es la Planificación una exigencia que está en el desarrollo del concepto mismo de Estado.

La nueva tripartición schmittiana de Estado legislativo, judicial o administrativo está en relación con la forma en que se producen las decisiones concretas que rigen la vida política: bien como simples deducciones de un «deber ser» legalmente reglado, bien como discriminación neutral fundada o no en la ley y personalizada en un juez, bien como decisión gubernamental orientada en el sentido general de la Planificación. En el primer caso se trata de una voluntad normativa, impersonal, al modo kelseniano; en el segundo hay ya una voluntad personal que aplica criterios de justicia, de un órgano que propiamente carece de potestad; en el tercero, la decisión es ya en sí misma un acto gubernamental, congruente con la norma administrativa que aplica al caso concreto o que tiene fuerza para crear tal norma.

Así, pues, todo obliga a pensar que la tradicional clasificación de las formas de gobierno debe ser objeto de una revisión. Pero no se trata de recordar simplemente un dato histórico del pensamiento político, sino de reflexionar sobre la posible virtualidad nueva de unas formulaciones arquetípicas. El estudio histórico nos debe conducir 

aquí, lo mismo que en otros campos de la cultura occidental, a considerar las formas genuinas de nuestro pensamiento y a descubrir la íntima ley que rige su vigencia multisecular. Del mismo modo que en el lenguaje es preciso buscar la etimología, el *etymos logos*, para calar en la raíz y en la potencialidad del verbo, así también en el pensamiento jurídico y político hay que buscar la ley primigenia de toda institución, el *etymos nomos* podríamos decir, que nos aclare la íntima necesidad que justifica el desarrollo histórico de aquella institución.

## II

## LA TRILOGIA DE LAS FORMAS DE GOBIERNO EN EL PENSAMIENTO GRIEGO

Y—siempre ocurre así con las instituciones políticas—debemos contemplar las formulaciones clásicas del pensamiento griego. Griego más que romano. Esto es algo ya consabido, y que se pone en relación con la existencia de la *polis* griega, estímulo indubitable para la reflexión política; pero conviene todavía no perder de vista una cosa: que l a r e f l e x i ó n p o l í t i c a es fruto de l a d e c a d e n c i a p o l í t i c a, y en esto vemos una de las más netas diferencias entre

el Derecho y la Política. La ciencia jurídica es siempre un producto del apogeo político; un pueblo en decadencia no tiene nunca una jurisprudencia próspera, y de ahí que nuestra tradición jurídica alcance la cumbre en el XVI, pero descienda rápidamente con el proceso de decadencia que sigue en el XVII. Por el contrario, la reflexión sobre el acontecer político, del que mana la ciencia política toda, presupone una situación de fracaso político. Esto se ve también en la experiencia política personal: el hombre político suele ponerse a escribir cuando las circunstancias le han desplazado de la vida activa. El jurista, por su parte, encuentra en la misma jurisprudencia su más alta y feliz actividad. Así, el pensamiento político griego nos es aleccionador por la razón de ser el producto intelectual de un fracaso; de hecho, las obras interesantes para la ciencia política son de una época en que la *polis* griega está ya en decadencia, y aun obras de pensadores fracasados como políticos: Platón es el fracasado ante la tiranía de Siracusa; Aristóteles, ante el desbordamiento del intento cosmopolita de Alejandro, y también, fuera de Grecia, Cicerón es el fracasado ante la inviabilidad de la República romana, Séneca ante la perversión irremediable de Nerón.

Pero esta consideración no merma el valor de las reflexiones políticas de los griegos; fracasados o no, la fuerza de su

 pensamiento tiene siempre aquel impulso mítico o racional que suscita y empuja el pensamiento europeo todo.

Concretamente, por lo que a las formas políticas se refiere, los griegos llegaron a formulaciones objetivas por el hecho de haber podido comparar distintas *poleis* y contraponerlas al mundo informe de los reinos bárbaros; por otro lado, el espíritu del ágora, con su necesidad de discutir y gusto por la novedad, les había impulsado a valorar las distintas formas observables y derivar de ahí una teoría sobre la mejor forma de gobierno. Todo esto fue una conquista del genio griego.

Dentro de la vida política de cada *polis*, el problema central era el de la distribución o participación en el poder. Así, una clasificación aparentemente científica podía basarse simplemente en el n ú m e r o, el número de los que mandan. Evidentemente hay ahí una aplicación del poder visual del temperamento griego, que ve en la forma de la *polis* algo similar a la forma de una escultura, como ha subrayado agudamente Carlos Ollero; pero lo decisivo para la distinción de las diversas formas, y su misma reducción a tipos, está en el valor del número: uno, pocos, muchos. Hay así en la base de estas reflexiones políticas una idea geométrica: las monarquías se distinguen de las aristocracias y de las democracias aproximadamente como el círculo se distingue del triángulo y del cua-

drado. Se trata así, más que de una imagen, de un esquema, también visual, pero más abstracto; tan abstracto como puede ser el esquema kelseniano de la pirámide jurídica para expresar el escalonamiento de las normas. El número de los que mandan, esto es lo decisivo para el hombre griego; pero conviene recordar que ese mandar se concreta para la *polis* griega en poder ser juez y poder ser magistrado; y no añadimos poder elegir magistrados, porque la elección puede verse muchas veces substituida por el sorteo, lo que aún es más democrático.

Esta distinción de las tres formas políticas aparece por primera vez en el primer historiador de Occidente, Herodoto. Pero el siglo v era una época demasiado temprana para que tal distinción diera lugar a una verdadera teoría. Se trata simplemente de un breve diálogo (III, 80-82), puesto en boca de personajes del mundo persa, de los cuales uno defiende la democracia, otro la aristocracia y el tercero, Darío, la monarquía. El diálogo recuerda el estilo de Protágoras, el sofista contemporáneo de Herodoto, pero la fuente de la tripartición es desconocida, y es probable que esa distinción de las tres formas fuera algo ya corriente en el lenguaje, y no una invención del gran historiador. Todavía, es interesante advertir que, al hablarse en ese diálogo de los posibles defectos de cada una de las tres formas, se viene a insinuar lo que será en la teoría ulterior

la distinción entre las formas puras y las formas corrompidas.

Una generación más tarde, y precisamente un discípulo de Sócrates, Jenofonte, ya en Atenas, desarrolla la tripartición en cinco formas: la monarquía o *basileia*; la tiranía, que se diferencia de aquélla por no ser un poder consentido, sino forzado; la aristocracia; la plutocracia, o gobierno de los ricos y no precisamente los nobles, y, finalmente, la democracia. Esta nueva clasificación, menos clara que la anterior, no es probablemente socrática, sino que refleja la existencia en el lenguaje corriente de otros términos no suficientemente diferenciados. La distinción de las formas corrompidas sólo parcialmente aparece desarrollada.

Es natural que el agudo espíritu crítico de los griegos reaccionara contra estos ensayos de clasificación un poco toscos y populares. Tiene mucho interés en este sentido un diálogo de estilo jenofonteo, anterior probablemente a la obra de Platón, de principios del siglo IV, que se conserva en un fragmento de papiro (PSI. «Aegyptus», 1958) escrito cinco siglos después. En él, dos personajes desconocidos discuten sobre la distinción entre democracia y aristocracia u oligarquía. El principal parece defender el punto de vista de un oligarca, y el otro más bien asiente. Quizá éste había insinuado anteriormente que la diferencia entre ambas formas estaba en que la palabra del orador tenía más influen-

cia en la democracia que en la oligarquía, a lo que se responde que no es así, pues también en ésta hace falta dar consejo, y, después de todo, las opiniones posibles sobre un asunto determinado son siempre las mismas, tanto si son muchos como si son unos pocos los que las dan. Y con esta especie de argumento se relaciona otro que viene a criticar la distinción basada en el número de los que toman parte en la deliberación, desde un plano que no es esencialmente distinto. Dice el oligarca: ¿qué más da, si las opiniones son siempre las mismas, que sean muchos o sean pocos los que mantengan cada una de aquellas opiniones constantes? ¿Acaso la melodía cambia por ser muchos o ser pocos los flautistas o los citaristas que tocan al unísono? El valor de este reducido y enigmático fragmento no está, naturalmente, en presentar una teoría, que no presenta ninguna, sino en poner en evidencia una crítica de un pensamiento que se presupone ya como vulgar.

Pero todos estos atisbos no constituyen todavía una verdadera especulación de ciencia política. La ciencia política, como decíamos, es propia de las épocas de decadencia política. Aristóteles, que se lamenta de que los antepasados habían descuidado ese tipo de especulación, nos habla del que habría sido el primer tratadista de política: Hipódamo de Mileto. No era un político, sino uno de estos maestros de técnicas, precursores

 de lo que será la cultura helenística. Aristóteles nos habla de él en estos términos: «Hipódamo, hijo de Eurifonte, de Mileto, que inventó el trazado de las ciudades y diseñó los planos del Pireo, no contento con la gran originalidad de que, por afán de distinguirse, daba pruebas en todo lo demás de su vida—hasta el punto de que algunos consideraban que vivía de un modo excesivamente afectado, con su larga melena y ricos adornos, aparte de su vestido, barato pero de abrigo, no sólo en invierno, sino también en tiempo de verano—, quiso ser entendido acerca de la naturaleza entera y fue el primero que, sin ser político, intentó hablar del régimen mejor» (1341 a 28-32). Y el mismo Aristóteles nos refiere el tipo de utopía inventada por este conferenciante milesio.

## III

## PLATON

Dentro de esta misma línea entra Platón. La época de Platón es ya de suficiente decadencia de Atenas para poder hacer surgir una teoría política como superación especulativa de la dura realidad. Por añadidura, la experiencia personal, fracasada, viene a depurar aquella misma especulación. El

problema político se engarza aquí en un planteamiento general de la perfección humana: la ciudad debe ser tan perfecta como los hombres que la integran y ella engendra. En este sentido, la constitución de la *polis*, la *politeia*, es una «imitación *(mímesis)* del más bello y mejor género de vida» (Leyes, 8176). De ahí también que la ciencia política forme un todo con la pedagogía, y que se proyecte sobre un fondo de idealismo filosófico.

Congruente con esta proyección del problema es el punto de partida tomado por la especulación platónica. Un punto de partida mítico: en un principio, en tiempos de Cronos, los hombres eran gobernados por dioses, con lo que no había dificultad ni imperfección; pero Zeus, que hizo girar la Tierra en sentido contrario, desbarató aquel orden, y a partir de entonces los hombres hubieron de gobernarse por otros hombres. Ante esta necesidad, el mejor gobierno es el del sabio —Platón piensa, naturalmente, en sí mismo—, el sabio que todo lo endereza conforme a la razón; tal gobierno del sabio no necesita el consentimiento de los gobernados ni tampoco la pauta de leyes escritas que lo vinculen. A esta idea básica corresponde la «República» platónica, utópico arquetipo de una ciudad perfecta, estrictamente jerarquizada, en régimen de comunismo matrimonial y dominical para las clases altas, cerrada al exterior—es interesante la prohibición de viajar y, en todo caso, la prohibición de

alabar dentro lo que se ha visto fuera—y culturalmente hieratizada por una educación oficial y una religión oficial atenazantes. Como es comprensible, Platón no creía en la viabilidad de tal *politeia*, sino que se trata tan sólo de un como enlace entre el hipotético gobierno de los dioses y el más optable para la ciudad real. Aquí, ante la imposibilidad de encontrar el sabio cuasi divino, conviene evitar que gobiernen los hombres; no debe ser un hombre ni varios hombres los que gobiernen, sino las leyes, los *nomoi*, que deben estar por encima de toda voluntad personal. Para hacer cumplir tales leyes puede haber tres formas, las cuales, si se convierten en gobiernos de voluntad personal, no legal, se hacen formas corrompidas. No es, pues, el consentimiento, sino la legalidad lo que distingue las formas puras de las corrompidas: la monarquía de la tiranía, la aristocracia de la oligarquía, la buena democracia de la mala (aquí sin distinción de términos). De estas formas, las mejores se convierten en las peores cuando dejan de ser legales, siendo así que donde hay menos diferencia es entre la buena y la mala democracia. Con ello resulta la siguiente escala de mejor a peor: monarquía, aristocracia, buena democracia, mala democracia, oligarquía y tiranía. Pero incluso las formas puras son imperfectas, y la mejor forma es aquella en que se neutralizan los defectos por la combinación de elementos contrarios. A este estadio del pensa-

miento platónico corresponde el libro de *Las Leyes*.

Esta gradación del pensamiento político platónico tiene una clara correspondencia con el desarrollo de la experiencia política personal en relación con la tiranía de Siracusa. En su primer viaje a Sicilia, Platón pensaba convertir a Dionisio I en un buen rey; en su segundo viaje, en convertir la tiranía de Dionisio II en una aristocracia; en el tercero, en implantar, con la restauración del tío de aquél, Dión, una forma de *politeia* mixta. El triple fracaso fue rotundo.

La teoría de las formas de gobierno no volverá a presentarse más con el nítido esquematismo de Platón. Pero la nitidez se debe a que Platón trataba de configurar la realidad y no de describirla. Muy distinta es la actitud de Aristóteles, aunque la influencia del maestro sea quizá mucho mayor de lo que las duras críticas que le dirige Aristóteles permitirían suponer.

## IV

## DE ARISTÓTELES A ROMA

Aristóteles dedicó una larga serie de obras a la ciencia política, aunque gran parte de ellas se nos han perdido. Hay

 memoria de que hizo una colección de constituciones de pueblos bárbaros, un informe dirigido al rey Filipo sobre los pleitos territoriales existentes entre las ciudades griegas, un comentario a las leyes de Solón, cuatro libros sobre la justicia, otros cuatro sobre las leyes de su patria, Estagira; otro sobre la colonización de Alejandro, otro sobre la monarquía, los dos libros de *El Político;* pero donde realmente podemos estudiar su pensamiento político es, aparte de la *Etica Nicomaquea,* la *Constitución de Atenas,* muestrario de distintas constituciones, y, sobre todo, en su *Política.* El plan de esta última y más importante obra aparece ya trazado al final de la *Etica* (1181 b), donde leemos lo siguiente: «Ya que nuestros antecesores han dejado sin explorar el campo de la legislación, será conveniente que nosotros lo indaguemos, y, en general, lo referente a las formas de gobierno (la *politeia*), a fin de perfeccionar, en la medida de lo posible, la filosofía de las cosas humanas. Y así, primeramente, si nuestros antepasados han tratado bien en parte alguna cuestión, intentaremos examinarla; después, reuniendo todas las formas de gobierno, procuraremos ver qué cosas salvan y qué cosas pierden a las ciudades, y cuáles a cada clase de constituciones, y por qué causas son unas bien gobernadas y otras al contrario. Examinadas estas cosas, quizá podamos ver fácilmente cuál es la mejor forma de gobierno, cómo ha de ser go-

bernada cada una y de qué leyes y costumbres se ha de servir».

La *Política*, con sus ocho libros, responde bastante bien a este plan, aunque la tradición editorial parece haber trastrocado el orden. Admitiendo la corrección de Newmann, tendríamos el siguiente orden de materias: la ciudad y sus elementos (I), las constituciones más perfectas, empezando por las de Platón (II), la virtud del ciudadano en relación con las distintas formas de gobierno (III), el bienestar del régimen ideal (IV, VII de la ordenación tradicional), la pedagogía (V, VIII de la ordenación tradicional), nuevamente sobre la realización de los distintos regímenes (VI, IV tradicional), su inestabilidad (VII, V tradicional) y, finalmente, sobre la seguridad de las democracias y oligarquías (VIII, VI tradicional). Como puede apreciarse, el orden tradicional extrajo los dos libros menos políticos y los colocó al final de la obra. Esta cuestión, de todos modos, es accesoria, tanto más si tenemos en cuenta que probablemente Aristóteles no dió su última mano a la obra. De hecho, las repeticiones son múltiples y, en conjunto, aquélla se nos presenta más bien como muy desordenada. Precisamente esta desarmonía formal sirve para hacer resaltar aún más el carácter empírico y escéptico que anima aquí el pensamiento del Estagirita. Ante la realidad política, se coloca Aristóteles como un naturalista cuando no como un médi-

co, lo que marca un hondo contraste con el idealismo platónico. Sin embargo, parte como Platón de la idea de que el hombre pertenece a la ciudad, que la constitución de la *polis* es un género de vida de aquélla y que el sometimiento a este género de vida no supone servidumbre, sino, por lo contrario, salvación para el individuo, ser sociable—«político»—por excelencia. De ahí que reaparezca, como en Platón, la conexión entre política y pedagogía. Pero la documentación riquísima que presenta Aristóteles falta totalmente en Platón, así como la austeridad para no establecer un esquematismo excesivamente riguroso.

Fundamentalmente, la clasificación que adopta Aristóteles para las distintas formas de constitución es la misma de Platón, pero con alguna pequeña alteración. Lo decisivo para distinguir las formas puras de las corrompidas no es el sometimiento o no a las leyes, ni tampoco por sí solo el consentimiento o no de los ciudadanos, sino el hecho de que el gobernante sirva al interés común o tan sólo a su propio interés. Con este criterio se distingue la monarquía de la tiranía, la aristocracia de la oligarquía y la *politeia* o timocracia de la democracia. De este modo, el término democracia se especifica en Aristóteles para designar la forma corrompida, demagógica.

Pero esta clasificación, que coincide fundamentalmente con la de Platón, que Aristóteles sigue aún más exactamente en la *Etica*,

no tiene un papel importante dentro de su teoría política. Esto es algo que parece olvidarse cuando se cita a Aristóteles como fuente del cuadro tradicional de las formas de gobierno. En realidad, Aristóteles, más que un mantenedor de tal cuadro, es precisamente el demoledor. Atento a la realidad de su tiempo, observa que ya no hay propiamente monarquías, sino tiranías; que ya no subsisten las antiguas aristocracias nobiliarias, sino simplemente oligocracias plutocráticas, y que, al fin de cuentas, todas las constituciones reales combinan en distinta proporción la democracia con la oligocracia. Pero, a su vez, esta contraposición ha dejado de ser una diferencia formal para convertirse en económico-social. De este modo, las distinciones tradicionales quedan suplantadas por la realista contraposición de la *lucha por el poder entre ricos y pobres*. Este es el nuevo criterio, de carácter naturalístico, que sustituye el antiguo criterio geométrico del número, ingeniosamente criticado por el oligarca del diálogo de estilo jenofontiano a que antes hemos hecho referencia.

Ante esta simplificada observación de la realidad política, Aristóteles defiende como más perfecta aquella constitución que establece un justo equilibrio entre los dos extremos. Los ricos, como se lee también en Eurípides (*Supplices*, 238-245), no piensan más que en enriquecerse a costa de los pobres; los pobres, no más que en apoderarse de

 las riquezas de los ricos, y ambas pretensiones provocan la revolución; la clase media, en cambio, es la salvación de las ciudades, pues tiende a conservar la constitución de las mismas sin provocar trastornos revolucionarios. Así, pues, la constitución más perfecta, la óptima *politeia*, es aquella de carácter mixto, en la que prevalece la voluntad de los más, pero se reservan las magistraturas a los mejores, teniendo su centro de gravedad en el interés ponderado de la clase media. Esto no es más, como puede verse, que una aplicación a la política de la teoría ética de Aristóteles, de que en el medio está la virtud, de que la virtud es el punto equidistante de los extremos viciosos contrarios.

La preferencia por la constitución mixta, último resultado de la especulación platónica, reaparece así en la de Aristóteles, aunque por un distinto camino. Decir que esta preferencia obedece a una decepción por las formas políticas puras, quizá no sea una apreciación del todo exacta, pues se funda no tanto en una como evasión de tales formas puras cuanto en una observación realista de la vida política.

Pero tal preferencia no aparece en Aristóteles como el remate de su propia especulación, sino que se nos presenta, quizá sin un relieve especial, dentro del objetivo principal de toda la obra política de aquél. Este objetivo no es más que el de estudiar los

remedios para garantizar la estabilidad de todas las constituciones. La seguridad política—*asphaleia*—, he ahí la gran obsesión de la ciencia política aristotélica. Pero esta preocupación es pura y no partidista; resulta una sospecha infundada y contra toda probabilidad histórica el pensar, como hizo Kelsen, que la *Política* encierra un mensaje criptopolítico a favor de la monarquía de Alejandro.

Percatado de que aquellas tres formas políticas son simplemente arquetipos ideales, que no se dan en la realidad, y que tampoco cabe arbitrar una forma perfecta válida para cualquier sociedad, Aristóteles establece como primer valor de toda constitución el de su estabilidad. Porque esta estabilidad viene a demostrar que aquella constitución resulta, para aquel ambiente humano, la más apropiada, la más perfecta, siendo imprudente pretender que otra constitución podría convenirle mejor. A su vez, cuanto más antigua sea una constitución, más auténtica es su vigencia y menos probabilidades tiene de ser cambiada.

Este criterio es el que lleva a Aristóteles a estudiar detenidamente las causas que provocan la ruina de las constituciones de todo tipo, y los remedios para neutralizarlas. Esta es la parte, diríamos, más práctica de su exposición; pero hay que observar que los remedios aconsejados se destinan a cualquier tipo de gobernante, incluso al tira-

no; también una tiranía que dura es mejor que otra que dura menos. Así, late en toda esta teoría aquel conocido principio de que cada pueblo tiene el tipo de gobierno que propiamente merece.

La variedad queda, de todos modos, bastante limitada, por cuanto Aristóteles, que enumera hasta cinco formas de gobierno monárquico, y se refiere a las relaciones de la monarquía con la tiranía—institución ésta que tiende ya en Aristóteles a perder sus antiguos perfiles de poder unipersonal erigido por la voluntad popular contra los sentimientos tradicionalistas de los reyes legítimos o antiguas aristocracias nobiliarias—, prescinde de la monarquía para el ulterior desarrollo de sus especulaciones, como no sea cuando se refiere a la ruina de los reyes y los remedios para conjurarla. El sentido genuino de la monarquía y su profunda diferencia con la tiranía, eso es algo que parece escapar al interés del Estagirita.

El tratamiento de las formas monárquicas es en Aristóteles evidentemente defectuoso; pero esto se debe a que toda su especulación política parte de la *polis* como única realidad posible, y aun de una *polis* de un número limitado de habitantes; ahora bien, la constitución ciudadana, la *politeia*, resultaba del todo incompatible, no sólo con la tiranía, sino incluso con la misma *basileia* o monarquía. En realidad, el mismo sentimiento existe en el pensamiento político romano, para

el que *regnum* y *res publica* son cosas incompatibles, y el título de «rey», por ello mismo, un título odiado y vitando. Sólo que para la mentalidad romana la realidad política no se encierra como para el griego dentro de la estructura limitada de la *polis*.

Esta limitación es la que impide a Aristóteles dar entrada dentro de su teoría política al hecho contemporáneo del intento imperial de Alejandro Magno. Es sorprendente cómo el acontecimiento político más importante que pudo ver Aristóteles, y un acontecimiento de dimensiones colosales, queda sin registrar dentro de su realista exposición de ciencia política. A pesar de ello, y a pesar de que la doctrina política posterior había de seguir muy de cerca a Aristóteles, el hecho alejandrino hubo de marcar un nuevo rumbo. Toda la filosofía política del mundo helenístico, y el estoicismo de esa época a la cabeza, toma como dato real insoslayable el de la existencia de monarquías, las fundadas por los sucesores de Alejandro. Toda la especulación doctrinal gira entonces en torno a la antítesis entre el buen *basileus* y el tirano, no dependiendo la diferencia de la legitimidad o no, sino fundamentalmente del comportamiento real; como dirá luego Séneca, *tyrannus a rege factis distat non nomine.*

Pero la doctrina platónico-aristotélica de la constitución mixta había de tener una nueva vigencia a la vista de la realidad política de la tradición romana. El

 resistente equilibrio entre el *imperium* de los magistrados, la *auctoritas* del senado y la *maiestas* de los comicios populares había de parecer a tan experto observador como Polibio la más perfecta de las constituciones mixtas, gracias a la cual Roma había sabido superar los momentos más difíciles y dominar el mundo. Y también Cicerón, por boca de Escipión, aun reconociendo que la monarquía es la más perfecta de las formas puras, hace constar que ni aun ella se puede comparar con aquella otra constitución mixta de los antepasados: *nullam omnium rerum publicarum aut constitutione aut discriptione aut disciplina conferendam esse cum ea quam patres nostri nobis acceptam iam inde a maioribus reliquerunt* (*De rep.*, I, 46). En Roma, sin embargo, la teoría de las formas de gobierno había de tener una vigencia muy limitada, quizá puramente histórica, ya que la realidel del Imperio Romano era desorbitante para un pensamiento circunscrito a los límites de la *polis*, así como también para un pensamiento disipado por las vías de un apolítico cosmopolitismo. El Imperio Romano, como ya el de Alejandro, como todo imperio, es algo incomprensible para el pensamiento griego, que no sabe desprenderse de la *polis*. Esto mismo nos permite pensar en aquella falta de vigencia actual de la teoría de las formas de gobierno a que nos referíamos al principio.

Pero, al tratar de una teoría aristotélica,

conviene distinguir entre lo que es aportación original y aquella otra clasificación de las formas de gobierno que Aristóteles recuerda, con alguna leve modificación, pero precisamente para combatirla y desecharla en el desarrollo de sus propias especulaciones. Respecto a lo primero, hay que aclarar cómo lo que Aristóteles hace es polarizar toda la problemática política en lo que con un término moderno podríamos llamar «lucha de clases» ; lo demás no pasa de ser un sagaz maquiavelismo sobre los medios para conservar el poder. Uno y otro aspecto, conjuntamente considerados, no permiten hablar de una verdadera teoría política aristotélica; lo que en sus observaciones puede haber de más valioso tiene carácter más bien práctico que teórico. Así, en primer lugar, la afirmación de que no hay una forma absolutamente perfecta, sino que cada pueblo necesita ser gobernado de una manera en parte particular. Esta observación, fruto de la experiencia comparativa, tiene, en efecto, un valor permanente, y una vigencia especialmente actual, en una época en que con frecuencia se encumbran ideales constitucionales que pueden convenir a un determinado pueblo, pero no pueden considerarse como susceptibles de exportación incondicional. Esto ocurre hoy, por ejemplo, con la que pudiéramos llamar «fe democrática», que lleva a una como pueril propaganda de una forma de existencia política que

 debe su éxito local a determinadas condiciones históricas, morales y económicas que no son universales.

Así también, en segundo lugar, la afirmación que hace Aristóteles de que las constituciones apoyadas en la clase media son las más estables. Esto también presenta una gran actualidad en relación con las corrientes sociológico-políticas de nuestros días que tienden a defender esa clase media contra los embates de los extremismos de la codicia económica que provoca la ruina de cualquier constitución. Y, en relación con esto, el criterio aristotélico de que una constitución es tanto más buena cuanto más dura, y que el cambio revolucionario es, por sí mismo, un acontecimiento perverso para la salud de los pueblos, lo que, al fin de cuentas, es algo común a todas las relaciones de servicio.

Pero todas estas afirmaciones u observaciones de Aristóteles y otras similares que podríamos destacar no llegan a constituir una verdadera teoría sobre las formas de gobierno. Se diría que Aristóteles, como los tratadistas de hoy, considera poco útil la clasificación tradicional de aquellas formas fundada en el criterio geométrico del número, pero que tampoco cree necesario presentar otra distinta. Esta modernidad podría apreciarse como algo positivo, pero sólo si prescindimos sin más del posible valor de aquella clasificación que Aristóteles y los modernos desechan. Esto, si no me equivoco, sería

un síntoma de pereza intelectual. Por mi parte, me inclino a pensar que en la antigua tripartición de las formas de gobierno, más antigua, como hemos visto, que la misma especulación política que la decadencia provoca, hay un germen que constituye un auténtico *etymos nomos* para la ciencia política de todos los tiempos.

## V

## LA VALIDEZ ACTUAL DE LA TRILOGIA ANTIGUA Y LA LEGITIMIDAD

El esquema monarquía-aristocracia-democracia me sigue pareciendo permanentemente válido. Sólo que esta clara distinción ha quedado muy oscurecida cuando se ha querido utilizar como imagen para la clasificación de las formas reales y combinar con criterios morales. La distinción de las formas corrompidas correlativas es, a mi modo de ver, una corrupción, a su vez, del esquema genuino. Concretamente, la comparación de monarquía y tiranía, a pesar de que la tiranía debe su existencia, al menos en su forma originaria, a la voluntad democrática, es la primera confusión en el sistema. Una vez que éste se desfigura para adecuarse a las distintas formas constitucionales existen-

 tes, surgen las contradicciones internas y se cae inevitablemente en el escepticismo aristotélico, que diluye la antigua clasificación en una brutal antítesis de ricos y pobres. Por lo demás, una observación ajustada a la realidad lleva a la conclusión de que todo gobierno está en las manos de unos pocos, lo que supondría generalizar indebidamente el concepto de aristocracia u oligocracia.

En otros términos: la inutilización de la antigua trilogía se debe a la progresiva complejidad en que se vió envuelta al querer ser utilizada como medida para la clasificación de las constituciones históricas, y al contaminarse con criterios puramente morales, como el de gobierno altruista y egoísta, que introduce Aristóteles en la base de aquella clasificación. Pero ésta recobra su virtud más perdurable cuando se reconduce a lo que es su más profundo sentido, a saber, el criterio de la legitimidad del poder en relación con la estructura familiar de la sociedad gobernada.

La relación entre forma de gobierno y familia aparece ya insinuada por Aristóteles desde un principio, al afirmar que en la base social está, como asociación natural y permanente, la familia, y luego, al poner en evidencia cómo la monarquía nace a imitación del gobierno patriarcal. Pero, en parte por haber desechado la forma monárquica como superada, en parte por la excesiva intensidad

del vínculo de la *polis*, que oscurece aquella otra entidad menor que es la familia, esa profunda relación queda sin ulterior desarrollo, como un elemento atrofiado dentro del conjunto del sistema. Pero es esta relación precisamente la más vital para el problema de la legitimidad del poder.

En efecto, la monarquía es un traslado a nivel comunitario de la estructura familiar patriarcal; pero hay algo más: se trata de la idea misma de legitimidad del rey la que se encierra en esa traslación. Porque la legitimidad del poder no depende estrictamente de una determinada legalidad, sino, más profundamente, de una como autenticidad natural. Se trata en el fondo de la legitimidad de la paternidad. Legítimo es, ante todo, el verdadero padre, lo que no depende de una ley, por ejemplo, del hecho de un nacimiento dentro de unos plazos de presunción legal, al modo de las modernas codificaciones, sino una generación incontaminada entre aquellos a los que justas nupcias unen. El poder del padre sobre los hijos nace precisamente de esa legitimidad; pero una sociedad estructurada en familias legítimas postula para su gobierno la elevación de una de ellas, gobernada a su vez por el padre legítimo de la misma. Esto es algo en lo que no se insistirá nunca suficientemente: que la auténtica monarquía supone el gobierno, no de un pueblo por un rey, sino de un conjunto de familias por una fami-

 lia. La intensidad del poder de este rey, su benevolencia hacia aquellas familias que gobierna, su autocratismo, su nepotismo, todo eso no altera su esencia monárquica, que reside, no en la modalidad de ejecución del poder, sino en el principio de su legitimidad. Un tirano, en cambio, no puede confundirse nunca con un rey, antes bien es lo más contrapuesto a la idea monárquica, y no por su perversidad, por su egoísmo, sino por su ilegitimidad. Lo más contrario a un rey no es la democracia, sino otro rey ilegítimo. El tirano antiguo, y lo mismo se puede decir del tirano moderno, podía ser, y de hecho solía ser, un representante de intereses netamente populares; no era el mal tirano caricaturizado por la invectiva política posterior, era un buen gobernante, pero ilegítimo, pues su poder no le venía de familia.

La democracia, por su lado, presupone una sociedad en la que la legitimidad familiar no es decisiva. No quiere esto decir, naturalmente, que los pueblos democráticos sean necesariamente pueblos de inmoral promiscuidad, pero sí que han perdido una sensibilidad especial para erigir el principio de la legitimidad en piedra angular de su estructura política. Las democracias presuponen masas de ciudadanos libres, independientes de todo vínculo familiar, simples individuos, directamente sometidos a un gobierno cuya justificación se funda tan sólo en una voluntad mayoritaria más o menos directa.

En realidad, todo gobierno auténticamente democrático, sea ejercido por uno o por muchos, prescinde del carisma de la legitimidad; su «legitimidad» está en el apoyo de la fuerza expresada por un consentimiento de los individuos que constituyen la comunidad política. La sociedad democrática no consiste en familias, y su gobierno, en consecuencia, no se funda en la legitimidad. Es interesante recordar a este respecto que las democracias tienden siempre a relajar los miramientos de la legitimidad familiar y, a la vez, la familia misma. Así, una de las primeras preocupaciones de las revoluciones democráticas, como la Revolución Francesa o también la nuestra de 1931, fué siempre la de abolir las diferencias entre hijos legítimos e ilegítimos. Y no se trataba simplemente de ayudar al desgraciado, sino de aniquilar de raíz el principio de toda legitimidad. Para la democracia consecuente, hijos legítimos, esposas legítimas, todo ese mundo de la legitimidad radical es un residuo que resulta incongruente dentro de la estructura política, y que, si se conserva, es tan sólo por cierto apego moral a las costumbres antiguas, pero con las debidas garantías para que no alcance ninguna trascendencia política.

Entre la monarquía, que se funda en la legitimidad, y la democracia, que se funda en la voluntad de una masa desvinculada de nexos familiares, está la oligarquía. No se trata aquí, propiamente, de que el po-

 der resida en unos pocos, sino de la distinción profunda entre dos castas sociales, una organizada en familias legítimas y otra desvinculada de todo abolengo; de ellas sólo la primera gobierna, y gobierna como tal casta radicada en la legitimidad. Porque el gobierno de una familia tendería a nivelar tal sociedad en una forma de familias iguales, y, precisamente para evitar tal nivelación, se evita la monarquía, y es la casta misma la que gobierna. En el fondo, ésta es la concepción de la república romana, esencialmente oligárquica: hay allí un grupo de familias que gobiernan sobre una sociedad sin abolengo, que *patres non habent,* como se dice de los plebeyos; pero aún una vez superada la separación entre patricios y plebeyos, el principio discriminador subsiste: los hombres de buena familia son los que deben gobernar sobre una población de ciudadanos cuyas familias tienen una vigencia puramente privada.

Todavía, con esta reconducción de la antigua teoría de las formas de gobierno a un planteamiento de criterios de legitimidad, se viene a aclarar la diferencia verbal entre *arquía* y *cracía,* que figuran en la composición de los términos de la clasificación que analizamos. *Cracía,* como en la democracia o en la auto-cracia del tirano, o en la aristo-cracia, quiere decir simplemente el hecho del poder político; *arquía,* en cambio, es cabalmente el poder originario, es decir,

la legitimidad familiar. Así, en la monarquía, el poder de la familia real; así también en la oligarquía, el poder de las familias con abolengo. Toda legitimidad, toda *arquía* presupone una determinada estructura familiar que la justifica, y, en la medida en que no dejamos trascender políticamente tal estructura familiar, desaparecen las *arquías* y entran en juego las *cracías.*

Con esto—conviene aclarar—no se trata del origen histórico de la familia que gobierna, de la dinastía, lo que presupone, como cualquier otra forma, un hecho inicial de fuerza o de aceptación (modos no esencialmente distintos), en todo caso, un punto de arranque puramente fáctico, sino de la idea misma de s u c e s i ó n del poder, y, por tanto, de derivación legítima. La legitimidad no atañe tanto al origen del fundador de una dinastía cuanto al origen del sucesor. La monarquía, en este sentido, puede decirse que, más que una forma de gobierno, es una f o r m a d e s u c e s i ó n en el gobierno: la sucesión legítima por excelencia. Las *cracías* desconocen la sucesión y se refieren a la accesión del poder; así, sobre todo, la democracia. Pero esto se debe a que la sucesión, como la legitimidad, es también una institución familiar.

Si en el mundo moderno parecen prevalecer las democracias, incluso con eventuales concentraciones de poderes unipersonales, temporales o no, que recuerdan las

antiguas tiranías, ello se debe a que la sociedad moderna parece haber perdido el miramiento de la función política de la familia, y el Estado de hoy, como la antigua *polis* griega, ha borrado toda trascendencia política de la estructura familiar: ha vencido el Estado a la Familia. Pero esta revolución, que arruina a la familia legítima, implica igualmente una crisis profunda de la misma idea de legitimidad. Este es el problema central de toda la ciencia política de nuestro tiempo: *la pérdida de la legitimidad*. Y con esto volvemos a aquella contraposición schmittiana entre Estados legales, por un lado, y Estados judiciales y Estados gubernamentales por otro. La legitimidad despersonalizada se reduce inexorablemente a una pura legalidad: la legitimidad convencional de las normas legales. Pero las normas no crean la legitimidad, sino que, en todo caso, la reconocen; no tienen fuerza legitimante, como tampoco se puede hablar propiamente de una lealtad a la ley. Lealtad y legitimidad sólo a entes personales pueden ser referidas. De ahí que surja ese nuevo sistema de legitimidad personal de la jurisdicción o la administración. Pero tampoco éstas son verdaderas formas de legitimidad, pues están desconectadas de la fuente de toda legitimidad auténtica y natural: la familiar. También ellas siguen fundadas en una convencionalidad social: son, en el fondo, legitimidades pactadas, convencionales, pero no genuinas.

Porque legitimidad genuina no es más que la del padre legítimo. En realidad, las tres formas schmittianas de Estado, las tres son esencialmente democráticas, aunque el Estado judicial tienda a la aristocracia y el Estado gubernativo a la autocracia tiránica.

Así, pues, la antigua trilogía de los griegos tiene, en mi opinión, un renovado valor cuando se reconduce al principio de la legitimidad y se desprende de una pura consideración de forma; cuando se plantea como cuestión de *arquía* y no de *cracía.* Con esta renovada función—creo yo—debe ser recuperada por la ciencia política moderna. En especial, estas consideraciones deben ser tenidas muy en cuenta por los teorizantes de la monarquía, a los que no debe abandonar este principio inconmovible: la virtud de un rey no está en ser uno, lo que puede conseguirse de otros modos, sino en ser legítimo, en ser la suprema personificación viviente y perdurable de toda lealtad y de toda legitimidad.

ACABÓSE DE IMPRIMIR EN MADRID, EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE BOLAÑOS Y AGUILAR, EL DÍA 1 DE DICIEMBRE DE 1960.